

AL-QAṬARA
 XLII 1, enero-junio 2021, e04
 eISSN 1988-2955 | ISSN-L 0211-3589
<https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.004>

Dire la norme dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle : la *Tuhfa* d'al-'Uqbānī, miroir de transformations sociales au Maghreb central

Formulating the Rules in the Second Half of the 9th/15th Century:
 Al-'Uqbānī's *Tuhfa*, Mirror of Social Transformations in the Central Maghrib

Jennifer Vanz

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3639-7869>

Résumé

Cet article se propose d'étudier le traité de *ḥisba*, intitulé *Tuhfat al-nāẓir wa-ḡunyat al-dākir fī ḥifẓ al-ṣā'ir wa-taḡyīr al-manākir*, du juriste tlemcénien Muḥammad al-'Uqbānī (m. 871/1467). C'est d'abord le contexte de production de ce texte qui est envisagé : celui du Maghreb central dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle caractérisé par une évolution des rapports de force entre différents pouvoirs, saints, savants et pouvoirs sultaniens. Se pose alors avec une nouvelle acuité la question du maintien de l'ordre social abordé à travers cet ouvrage situé à l'intersection de deux genres, traité de *ḥisba* et recueil de *fatwā*-s. Al-'Uqbānī propose ainsi une discussion du précepte coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal puis une sélection de *fatwā*-s traitant de la *ḥisba*. Ce texte, loin d'être atemporel, s'inscrit pleinement dans son temps et témoigne des transformations sociales à l'œuvre.

Mots-clés : Maghreb central ; *ḥisba* ; *fatwā*-s ; ordre social.

Abstract

The aim of this article is to study the *ḥisba* treatise, entitled *Tuhfat al-nāẓir wa-ḡunyat al-dākir fī ḥifẓ al-ṣā'ir wa-taḡyīr al-manākir*, of the tlemcenian jurist Muḥammad al-'Uqbānī (m. 871/1467). Firstly, it is the context production of this text which is considered: the central Maghrib in the second half of the 9th/15th century characterized by an evolution of the balance of power between different actors, saints, scholars and sultanian powers. The acuteness of the question of social order preservation arises through this work which mix two kind of literary genre, *ḥisba* treatise and *fatwā* collection. Al-'Uqbānī proposes a discussion of the coranic precept of commanding right and forbidding wrong, then a selection of fatwa which deal with *ḥisba*. So this work, far from being timeless, fits fully into its time and reflects social transformations in process.

Key words : central Maghrib ; *ḥisba* ; *fatwā*-s ; social order.

Citation /Cómo citar: Vanz, Jennifer, "Dire la norme dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle : la *Tuhfa* d'al-'Uqbānī, miroir de transformations sociales au Maghreb central", *Al-Qaṭara*, 42, 1 (2021), e04. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.004>.

Recieved: 11/01/2019; *Accepted*: 13/07/2020; *Published*: 08/07/2021

Parent pauvre de l'historiographie contemporaine, l'histoire du Maghreb au IX^e/XV^e siècle, est mal connue. Les chroniques, il est vrai, sont moins nombreuses qu'au siècle précédent. La documentation n'est pourtant pas inexistante, mais elle change sensiblement de nature, les sources juridiques, notamment, devenant plus abondantes. Le IX^e/XV^e siècle maghrébin voit ainsi fleurir les célèbres recueils juridiques d'al-Burzulī (m. 841/1438)¹ et d'al-Wanšarīsī (m. 914/1508)². L'œuvre du juriste tlemcénien Muḥammad al-'Uqbānī (m. 871/1467), intitulée *Tuhfat al-nāzir wa-ḡunyat al-dākir fī ḥifẓ al-ša'a'ir wa-taḡyīr al-manākir* (« Curiosité du regard et utilité de se souvenir pour la protection de la loi et la correction des actes blâmables »)³, s'inscrit dans ce mouvement d'essor des sources juridiques. Pour autant, cela ne doit pas occulter l'originalité profonde de cet ouvrage, situé à l'intersection de deux genres, celui du traité de *ḥisba* et celui des recueils de *fatwā*-s. Dès lors, comment comprendre la rédaction d'un tel ouvrage ? De quoi est-il le symptôme⁴ ? Car, comme tout document, il « renvoie en effet nécessairement aux pratiques sociales qui non seulement forment son contexte mais surtout déterminent sa forme (matérielle, visuelle, graphique, langagière) et son sens : chaque document est une cristallisation de pratiques sociales⁵ ».

L'analyse du contexte de production de l'ouvrage s'avère ainsi essentielle afin de mettre au jour les rapports de force qui se jouent entre différents acteurs qui prétendent définir la norme et la faire appliquer. L'objet d'écriture choisi par l'auteur, la *ḥisba*, doit ensuite être interrogé. Car loin d'être anodin, il témoigne de l'acuité avec laquelle se pose la question du maintien de l'ordre social. Enfin, le discours juridique développé dans

la *Tuhfa*, loin d'être atemporel, doit être envisagé dans toute sa profondeur historique. La sélection des *fatwā*-s mais également leur agencement résulte d'un projet d'écriture ancré dans le temps présent d'un auteur préoccupé par les transformations sociales qui animent la société de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle.

1. Milieux savants et pouvoir sultanien à Tlemcen au IX^e/XV^e siècle : tensions et concurrences

1.1. Les 'Uqbānī et le milieu savant tlemcénien

Aux côtés des Marzūq et des Maqqarī, les 'Uqbānī constituent la troisième grande famille de Tlemcen⁶ dont les membres ont fréquenté les souverains abdelwadides et mérinides, et ont occupé, sur plusieurs générations, des postes de premier plan. Le premier membre de la famille à être répertorié dans les dictionnaires biographiques⁷ est Abū 'Utmān (m. 811/1408-9), qui fut *qāḍī al-ḡamā'a* de Tlemcen, Bougie, Marrakech, Salé, Oran et Hunayn et était, à l'époque de Yaḥyā b. Ḥaldūn, prédicateur à la grande mosquée de Tlemcen⁸. À sa suite, plusieurs de ses descendants ont occupé la charge de *qāḍī*. Ce fut le cas de Qāsim b. Sa'īd⁹, *qāḍī* à Tlemcen durant sa jeunesse et célèbre *mufīṭ* dont les *fatwā*-s ont été compilées par al-Wanšarīsī¹⁰ et al-Māzūnī¹¹. De même, Aḥmad (m. 840/1436)¹² fut *qāḍī* de Tlemcen ainsi qu'Ibrāhīm (m. 880/1475)¹³, également auteur de plusieurs *fatwā*-s¹⁴. Quant à Muḥam-

⁶ Kisaichi, "Three Renowned 'Ulamā'". Sur l'affirmation de Tlemcen en tant que centre intellectuel voir : Touati, "Histoire et anthropologie religieuse".

⁷ En dehors des dictionnaires biographiques, Charles Brosselard a également retrouvé les épitaphes : Brosselard, "Les inscriptions arabes de Tlemcen".

⁸ Yaḥyā b. Ḥaldūn, *Buḡīyat*, éd. t. I, p. 60, trad. p. 76-77 ; Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 221-223, trad. p. 113-115 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 189.

⁹ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 284-287, trad. p. 161-163 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 365-366.

¹⁰ Lagardère, *Histoire et société*, p. 36 (n°107), 41 (n°142-149), 91 (n°90), 143-145 (n°121-151), 147 (n°160), 189 (n°347), 225-226 (n°60-62), 232-233 (n°84), 331 (n°169-171), 402 (n°119), 445-446 (n°98), 460 (n°163), 469-470 (n°31-32).

¹¹ Voguet, *Le monde rural*, p. 19 : Qāsim al-'Uqbānī est « l'auteur de plus d'un quart des *fatwā*-s compilées par al-Māzūnī dans la seconde partie de son ouvrage ».

¹² Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 131, trad. p. 55 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 118.

¹³ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 143, trad. p. 61-62 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 65.

¹⁴ Voguet, *Le monde rural*, p. 20 ; Lagardère, *Histoire et société*.

¹ Al-Burzulī, *Ḡāmi'* ; sur cet auteur voir Vidal Castro, "Al-Burzulī".

² Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār* ; sur cet auteur et cet ouvrage voir Vidal Castro, "El Mi'yār de al-Wanšarīsī" ; Id., "Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī" ; Id., "Aḥmad al-Wanšarīsī".

³ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*. 'Alī Chenoufi a réalisé son édition à partir d'un seul manuscrit, celui de la Zaytūna (n°2978) mais il existe au moins deux autres manuscrits, un à la bibliothèque d'Alger et un à la bibliothèque al-Šādiqiyya auxquels il n'a pas eu accès : Ibid., p. 141. Ce manuscrit n°2978 avait déjà été mis au jour par Mohammed Talbi qui en avait proposé une présentation : Talbi, "Quelques données sur la vie sociale".

⁴ Le terme est ici employé au sens défini par Joseph Morsel, à savoir, que « le symptôme renvoie, non pas à une absence, mais à une présence non visible, latente. (...) Cet invisible est la part abstraite du monde social, sa logique, ses représentations, tout ce qui en assure la cohésion, la reproduction et la transformation. » : Morsel, "Traces ?", p. 855-856.

⁵ Ibid., p. 858.

mad (m. 871/1467)¹⁵, auteur de la *Tuhfa*, il cumula lui aussi les fonctions de grand *qādī* de Tlemcen et de *muftī*, mais les notices biographiques restent très laconiques et ne donnent aucune précision sur la période durant laquelle il exerça ces fonctions. Le récit de 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl offre toutefois de précieux détails. Lorsqu'il arrive à Tlemcen, en 868/1464, sous le règne d'al-Mutawakkil, Muḥammad al-'Uqbānī est alors grand *qādī* de Tlemcen¹⁶. En 869/1465, il est envoyé à Tunis comme ambassadeur du souverain abdelwadide afin de négocier la paix avec les Hafside¹⁷. Puis, entre 869/1465 et 871/1467, date de sa mort, Muḥammad al-'Uqbānī est destitué de sa fonction de *qādī* au profit de son oncle Ibrāhīm¹⁸.

La famille 'Uqbānī a donc exercé, sur plusieurs générations, la judicature à Tlemcen et devait jouir d'un certain monopole sur cette charge¹⁹. En outre, la plupart de ses membres ont été à la fois *qādī* et *muftī* indiquant ainsi que la judicature (*qadā'*) et l'émission de *fatwā*-s (*iftā'*) étaient des fonctions qui pouvaient être occupées par les mêmes individus. C'est ainsi toute la question du subtil équilibre entre ces deux fonctions et des rapports entre le juge et le jurisconsulte qui se trouve posée. Durant la seconde moitié du VIII^e/XIV^e siècle à Tunis, sous l'impulsion d'Ibn 'Arafa (m. 803/1401), le *muftī* prend un ascendant progressif sur le juge, le premier tendant à devenir le premier personnage de la hiérarchie judiciaire de la capitale²⁰. La fonction de *muftī* s'institutionnalise alors progressivement puisque, comme dans le cas de la judicature, c'est le pouvoir qui tend à prendre la main sur la nomination des *muftī*-s²¹. Au Maghreb central, le phénomène est attesté pour le IX^e/XV^e siècle, notamment à travers le cas de la famille 'Uqbānī. Exerçant les deux fonctions, quoique pas nécessairement simultanément, les 'Uqbānī concentraient donc en leurs mains une

large part du pouvoir judiciaire dans la capitale abdelwadide et participaient activement à la définition des normes juridiques.

Cette position prééminente a sans doute suscité contestations et convoitises. Ainsi, Qāsim al-'Uqbānī, auteur du plus grand nombre de *fatwā*-s conservées, était réputé pour professer « des opinions qui s'éloignaient de la doctrine mālikite et qui furent, pour la plupart, combattues par son contemporain Ibn Marzūq al-Ḥafīd²² ». Ce dernier était également un éminent *muftī*, sans pour autant avoir occupé la fonction de *qādī*. Comme Qāsim al-'Uqbānī, il restait proche du pouvoir. Le souverain abdelwadide Abū-l-'Abbās Aḥmad assista d'ailleurs aux funérailles de ces deux figures illustres²³. La proximité plus ou moins affichée avec le pouvoir politique est alors un véritable enjeu pour les élites religieuses de Tlemcen. Le dictionnaire biographique d'Ibn Maryam laisse ainsi entr'apercevoir la concurrence que les élites religieuses se livrent entre elles, la position par rapport au pouvoir étant un des principaux éléments clivant. Dans la longue notice consacrée à Abū 'Alī al-Ḥasan b. Maḥlūf, connu sous le nom d'Abarkān (m. 868/1463), l'un de ses disciples, al-Sanūsī (m. 895/1490)²⁴ raconte comment il en est venu à suivre ses enseignements :

Après avoir fréquenté quelque temps les conférences de Sīdī Qāsim al-'Uqbānī, je me rendis un jour à une leçon du cheikh Sīdī Muḥammad b. Marzūq, et m'étant aperçu que le savoir de ce professeur était, dans chaque science, un océan sans rivage, je m'attachai à son enseignement et abandonnai celui de Sīdī Qāsim al-'Uqbānī. Un autre jour que j'étais descendu à Bāb Zīrī et que j'avais pris place parmi les auditeurs du cheikh al-Ḥasan, il me sembla que la science de ce dernier perdait à être comparée à celle du cheikh Sīdī Muḥammad b. Marzūq²⁵.

Al-Sanūsī, éminent représentant du soufisme de la fin du IX^e/XV^e siècle, établit ici une hiérarchie entre les principaux maîtres de Tlemcen qui semble inversement proportionnelle à leur proximité avec le pouvoir. Aux côtés des grandes figures traditionnelles comme Qāsim al-'Uqbānī et Muḥammad b. Marzūq, d'autres personnalités de premier plan émergent comme Abarkān et al-Sanūsī²⁶. Ces

¹⁵ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 394, trad. p. 257 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 547-548.

¹⁶ 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Deux récits de voyage*, p. 54.

¹⁷ Ibid., p. 71-72.

¹⁸ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 143, trad. p. 62 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 65.

¹⁹ Hormis les al-'Uqbānī, les sources ne mentionnent que deux personnages ayant exercé cette charge : Muḥammad Abū 'Abd Allāh Hammū al-Šarīf (m. 873/1468) (dans Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 365, trad. p. 230) et Ibn Abī al-Barakāt, grand *qādī* de Tlemcen autour de 1480 à l'époque de la controverse du Touat (dans Lagardère, *Histoire et société*, p. 44 n°162).

²⁰ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat à Tunis*, p. 279-282.

²¹ Ibid. ; Voguet, *Le monde rural*, p. 21 parle d'« intégration institutionnelle des juristes ».

²² Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 284, trad. p. 161 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 365.

²³ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 286 et 374, trad. p. 163 et p. 239 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 366.

²⁴ Bencheneb, "al-Sanūsī", *ELI*, vol. IX, p. 20-24 ; Touati, "Histoire et anthropologie religieuse", p. 277-278.

²⁵ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 183-184, trad. p. 89.

²⁶ Sur la place du soufisme dans l'enseignement à

derniers n'occupent pas de fonctions officielles, se rapprochent par leur mode de vie ascétique du modèle de la sainteté et prônent, de fait, une certaine distance à l'égard des biens matériels et du pouvoir politique. On retrouve alors, pour ces deux personnages, le *topos* de l'indifférence voire du refus de fréquenter les souverains²⁷. Cette attitude est justifiée par de nombreux auteurs maghrébins, comme Ibn Qunfuḍ, qui reprennent notamment les propos d'al-Ġazālī sur « ce qui est licite et ce qui ne l'est pas dans la fréquentation des sultans²⁸ ». Le rejet n'est pas, loin s'en faut, systématique puisque Abarkān finit par recevoir le sultan Abū 'Abd Allāh Aḥmad et al-Sanūsī, après un premier refus, accepte les revenus d'une madrasa que lui offre le sultan. Mais leur méfiance à l'égard du pouvoir terrestre n'en est pas moins clairement affirmée.

Ce clivage entre élites religieuses, les unes affichant leur indépendance par rapport à un pouvoir qui leur est, quoi qu'il en soit, soumis²⁹, les autres se caractérisant par leur « intégration institutionnelle³⁰ », apparaît au grand jour dans le cadre de la polémique sur les synagogues du Touat à partir des années 1480³¹. Plusieurs personnalités sont alors mobilisées pour répondre à la question posée au *qāḍī* du Touat, al-'Aṣnūnī, concernant le statut légal des synagogues de cette région. Al-Wanṣarīṣ³² compile ainsi plusieurs opinions : celle d'al-'Aṣnūnī, *qāḍī* du Touat, celle d'Ibn Zakrī, *mufī* officiel de Tlemcen, celle d'Ibn Abī l-Barakāt, grand *qāḍī* de Tlemcen, celle d'al-Raṣṣā', grand *qāḍī* de Tunis qui se prononcent tous contre la destruction. À l'inverse, al-Fiḡḡīḡī, al-Sanūsī, al-Tanasī et al-Maḡīlī y sont favorables. Il s'agit bien là d'une fracture au sein des élites religieuses, dont la signification est éminemment politique. Les juristes officiels, nommés par les pouvoirs abdelwadide et hafside, adoptent tous une même position, s'opposant à la destruction des synagogues. À l'inverse, les partisans de la

destruction, qui l'emportent finalement, « ne font pas partie des juristes intégrés au système³³ ». Ce sont les arguments d'al-Tanasī, qui n'est pourtant pas *mufī*, qui sont retenus par al-Maḡīlī pour légitimer son action de destruction. Comme le souligne John Hunwick, sa position est pourtant considérée comme ayant valeur de *fatwā*, ce qui interroge sur l'usage qui est fait, au IX^e/XV^e siècle, du terme de *mufī* ainsi que sur la relation qu'entretient le détenteur de cette charge avec les autres jurisconsultes³⁴. Cette polémique, qui suscita un vif débat au sein des élites religieuses, revêt ainsi une dimension politique. Elle témoigne aussi d'un mouvement de fond plus ancien de contestation de la légitimité politique des pouvoirs en place qui connaît, à partir du IX^e/XV^e siècle, un nouveau regain. C'est dans ce contexte de contestation latente d'un pouvoir sultanien abdelwadide fragilisé face à son concurrent hafside que doit être analysé le règne d'al-Mutawakkil (866-873/1461-1468).

1.2. Une volonté de reprise en main des élites par al-Mutawakkil ?

Al-Mutawakkil accède au pouvoir à Tlemcen, en 866/1461, après avoir mené, aux côtés de son père, une révolte contre son parent Abū 'Abd Allāh Muḥammad. Pourtant, depuis le début du IX^e/XV^e siècle, les Hafside jouent un rôle de premier plan dans la politique du sultanat abdelwadide, menant plusieurs expéditions à Tlemcen afin que leur souveraineté soit reconnue par le prince abdelwadide régnant. Ils interviennent ainsi à plusieurs reprises pour favoriser ou destituer un souverain à Tlemcen³⁵. La prise de pouvoir par al-Mutawakkil en 866/1461 ne change pas véritablement les rapports de force. Le voyageur égyptien 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, qui se rend à Tlemcen entre 868/1464 et 871/1466, se fait l'écho de la menace permanente d'une expédition hafside à laquelle le nouveau souverain abdelwadide est exposé³⁶. Malgré les tentatives récurrentes d'émancipation, al-Mutawakkil reconnaît la souveraineté hafside, une reconnaissance matérialisée par l'envoi, par le nouveau souverain abdelwadide, sans doute à titre de présent, de dirhams et de dinars frappés au nom du Hafside³⁷.

Tlemcen : Touati, "Histoire et anthropologie religieuse", p. 282-284.

²⁷ Ibid., éd. p. 191, 416-418, trad. p. 94-95 et p. 273-275.

²⁸ Amri, "Le pouvoir du saint", p. 172 ; voir également sur les relations entre les saints et le pouvoir Ferhat, "Souverains, saints et fuqahā".

²⁹ Amri, "Le pouvoir du saint", p. 188-190.

³⁰ Voguet, *Le monde rural*, p. 21.

³¹ Vajda, "Un traité maghrébin" ; Hunwick, *Jews of a Saharan oasis* ; Id., "The rights of dhimmis" ; Id., "Al-Mahilī and the Jews of Tuwāt".

³² Lagardère, *Histoire et société*, p. 44-45 (n°162) ; sur la position d'al-Wanṣarīṣ voir : Powers, "Aḥmad al-Wanṣarīṣ", p. 382-399.

³³ Voguet, "Les communautés juives", p. 304 ; Hunwick, "The rights of dhimmis", p. 141-143.

³⁴ Ibid., p. 143.

³⁵ Al-Tanasī, *Naẓm al-durr*, éd. p. 244-246, trad. p. 119-125.

³⁶ 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Deux récits de voyage*, trad. p. 56-59, 75.

³⁷ Ibid., p. 17-18. En effet, les catalogues de monnaies

Affaibli au niveau régional, le souverain abdelwadide semble, à l'instar de son illustre prédécesseur Abū Ḥammū II (760-791/1359-1389), avoir porté une attention toute particulière à légitimer son pouvoir par la plume. Alors que depuis le règne d'Abū Ḥammū II, aucune source produite dans l'entourage d'un souverain abdelwadide ne nous est parvenue, deux ouvrages, probablement rédigés sous le règne d'al-Mutawakkil, ont été conservés. Le premier, intitulé *Naẓm al-durr*, est l'ouvrage qu'al-Tanasī (m. 899/1494) dédie à ce souverain. Comme la *Buġiyat* de Yahyā b. Ḥaldūn (m. 780/1378-1379), il ne relève pas d'un genre unique mais en associe plusieurs mêlant chronique, généalogie, miroir au prince, poésie et *adab*. De même, comme dans la chronique de Yahyā b. Ḥaldūn où le récit de la (re)conquête de Tlemcen par Abū Ḥammū II, depuis Tunis jusqu'à la capitale abdelwadide, constituait la matrice de la légitimité de ce souverain, al-Tanasī offre, dans sa chronique, un récit similaire. Bien que de façon moins détaillée, il raconte la conquête du pouvoir par al-Mutawakkil et son père qui, partant de Tunis, conquièrent successivement les provinces orientales du royaume abdelwadide avant de s'emparer de la capitale et de mettre fin au règne d'Abū l-'Abbās Aḥmad (r. 834-866/1430-1466)³⁸. Cette similitude est sans doute loin d'être anodine : avec l'avènement d'al-Mutawakkil, c'est la descendance d'Abū Tāšfīn II b. Abī Ḥammū (r. 791-797/1389-1393) qui triomphe définitivement sur la Maison d'Abū Ḥammū II. L'œuvre d'al-Tanasī témoigne ainsi de la volonté d'al-Mutawakkil d'associer les lettrés de sa capitale à la mise par écrit de cette nouvelle page de l'histoire abdelwadide. Reste que les relations d'al-Tanasī avec le pouvoir abdelwadide étaient sans doute bien plus complexes qu'il n'y paraît. Si son ouvrage est bien destiné à légitimer le pouvoir du nouveau souverain, ses biographes ne font état d'aucune fonction officielle. En outre, lors de la controverse du Touat, sous le règne du successeur d'al-Mutawakkil, Abū 'Abd Allāh Muḥammad IV al-Ṭābitī (r. 873-910/1468-1504), il ne se rallie pas à la position des juristes « officiels » mais incarne la figure d'une opposition farouche au maintien des synagogues. Le changement de souverain explique peut-être cette prise de distance à l'égard du pouvoir politique mais rien, dans

l'état actuel de la documentation, ne permet de mieux étayer cette hypothèse.

Le second ouvrage qui date, selon toute probabilité, du règne d'al-Mutawakkil est la *Tuhfa* de Muḥammad al-'Uqbānī. Bien que l'on ne connaisse pas la date exacte de sa rédaction, les fonctions de grand *qāḍī* de Tlemcen et d'ambassadeur occupées par Muḥammad al-'Uqbānī durant le règne d'al-Mutawakkil ainsi que l'ouvrage dédié à ce prince par al-Tanasī, rendent l'hypothèse d'une composition de la *Tuhfa* à cette période vraisemblable, même si rien n'indique qu'il s'agit d'une commande princière. En effet, de même qu'al-Tanasī semble prendre ses distances avec le pouvoir, Muḥammad al-'Uqbānī est, sous le règne même d'al-Mutawakkil, destitué de ses fonctions au profit de son oncle, Ibrāhīm³⁹. Après lui, les sources ne mentionnent plus de membres de la famille 'Uqbānī aux postes de *qāḍī* ou de *muftī*. Aussi ne doit-on pas exclure, soit dès la fin du règne d'al-Mutawakkil, soit sous celui de son successeur Muḥammad IV al-Ṭābitī, une hostilité du pouvoir à l'égard de certains juristes. Outre les 'Uqbānī, le cas d'al-Wanšārīsī est également intéressant. Après avoir reçu sa formation à Tlemcen, un conflit dont on ne connaît pas la cause l'opposa au sultan abdelwadide Muḥammad IV al-Ṭābitī. Sa maison fut saccagée, il dût fuir Tlemcen et s'installa à Fès en 874/1469⁴⁰. Il semble par ailleurs qu'al-Wanšārīsī prônait le maintien d'une distance nécessaire entre le pouvoir et les '*ulamā*' qui devaient rester indépendants⁴¹. Il s'agit sans doute là d'un point de vue qui devait faire l'objet d'un certain consensus au sein des élites. Qu'il s'agisse de saints⁴², de *fuqahā* ou de '*ulamā*', tous devaient considérer que le pouvoir politique leur était assujéti. Face au désordre et à l'instabilité introduits par le politique, leur rôle est d'incarner la norme, de la réaffirmer et de s'en porter garants. Les tensions observées entre le pouvoir abdelwadide sous les règnes d'al-Mutawakkil et de Muḥammad IV al-Ṭābitī et certaines personnalités

ne font pas état de pièces frappées par les Abdelwadides au nom des Hafsides.

³⁸ Al-Tanasī, *Naẓm al-durr*, éd. p. 253-254, trad. p. 130-135.

³⁹ Ibn Maryam, *Al-Bustān*, éd. p. 143, trad. p. 62 ; Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ*, p. 65.

⁴⁰ Vidal Castro, "Aḥmad al-Wanšārīsī", p. 328-329. Vidal Castro rappelle l'hypothèse émise par les éditeurs du *Mi'yār* selon lesquels une *fatwā*, interdisant la construction sur un cimetière sauf en des conditions très précises, aurait été à l'origine du conflit avec le sultan.

⁴¹ Ibid., p. 329, note 71 : Vidal Castro cite le *Mi'yār*, vol. 2, p. 408 où al-Wanšārīsī fait un résumé de l'évolution historique des relations entre '*ulamā*' et gouvernants à différentes époques.

⁴² Amrī, "Le pouvoir du saint", p. 180 et s. le montre bien dans le cas des saints.

comme al-‘Uqbānī et al-Wanšarīsī, s’expliquent probablement par leur volonté d’encadrer peut-être plus étroitement les élites.

Le cas de Muḥammad al-‘Uqbānī illustre la complexité des relations que les élites religieuses entretiennent avec le pouvoir. De même qu’il existe une variété de déclinaisons entre deux grands modèles de saints, le premier refusant systématiquement tout contact avec le pouvoir alors que le second tient lieu de conseiller du prince⁴³, de même certains ‘*ulamā*’ acceptent de servir le pouvoir alors que d’autres refusent. Muḥammad al-‘Uqbānī fait ainsi le choix dans un premier temps de se mettre au service d’al-Mutawakkil avant d’être révoqué. Si les raisons de sa destitution ne sont pas mentionnées par les sources, on peut néanmoins s’interroger sur le lien éventuel que celle-ci pourrait avoir avec la rédaction de son traité de *ḥisba*, sujet ô combien sensible. Car l’un des enjeux majeurs de ces tensions entre élites, mais également entre élites et pouvoir sultanien, est de savoir, *in fine*, qui du pouvoir politique, des jurisconsultes ou des saints, a pour fonction d’assurer le maintien de l’ordre social, et en particulier, de garantir l’application du précepte de *ḥisba* qui recèle un réel potentiel subversif.

2. Contrôler l’ordre social : l’exercice de la *ḥisba*

2.1. La *ḥisba* au IX^e/XV^e siècle : un devoir individuel revendiqué, une magistrature dépréciée

La notion de *ḥisba*, et par extension les ouvrages qui en traitent, revêt plusieurs dimensions. La *ḥisba* désigne d’abord le devoir de tout musulman d’« ordonner le bien et d’interdire le mal » (*al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*) mentionné dans plusieurs versets du Coran⁴⁴. Mais le terme renvoie également à « la fonction du personnage chargé, en ville, de l’application de cette règle à la police des mœurs et plus particulièrement à celle du marché⁴⁵ ». Cette tension entre devoir individuel et devoir collectif semble particulièrement exacerbée au IX^e/XV^e siècle.

D’un côté, le potentiel subversif inhérent au devoir individuel est de nouveau fréquemment mobilisé au IX^e/XV^e siècle. Les hagiographes se plaisent ainsi à rappeler la détermination des saints à appliquer le précepte coranique de la *ḥisba* dont la dimension contestataire n’est pas nouvelle⁴⁶.

Le souverain abdelwadide al-Mutawakkil en avait d’ailleurs pleinement conscience et n’hésita pas à destituer le prédicateur de la mosquée d’Oran, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Qaṣṣār, suite à « des paroles du *ṣayḥ* contenant une exhortation à faire le bien et à éviter le mal⁴⁷ ». De même, le sultan wattaside Muḥammad b. Ṣayḥ expulsa de Fès al-Maḡlī (m. 1503-4 ou 1505-6), considéré comme un censeur par Ibn ‘Askar, pour avoir mené une rébellion contre le pouvoir en place⁴⁸. Prétendre ordonner le bien et interdire le mal était donc une façon explicite de dénoncer l’incapacité du pouvoir sultanien à maintenir l’ordre social et donc de contester sa légitimité.

Dans le même temps, la magistrature du *ṣāḥib al-sūq* ne semble plus jouir de la même importance qu’aux siècles précédents. Jean-Pierre Van Staëvel souligne ainsi que les témoignages d’al-Ġarsīfī et d’Ibn Ḥaldūn⁴⁹ peuvent être mis en doute « pour rendre compte des réalités institutionnelles du temps dans la capitale hafside⁵⁰ », et par extension dans les autres villes du Maghreb post-almohade, tant les attributions de ce fonctionnaire se sont réduites et se limitent à la surveillance des marchés, excluant notamment de son domaine d’intervention ce qui a trait à la voirie et témoignant du caractère subalterne de cette charge⁵¹. En al-Andalus, à l’époque nasride, la sphère d’intervention du *ṣāḥib al-sūq* semble également limitée aux fraudes concernant la qualité des marchandises, les poids et les mesures⁵². En outre, pour al-Bunnāhī⁵³, le fonctionnaire qu’il nomme *ṣāḥib al-ḥisba* n’est pas un *muḥtasib* au sens où il n’exerce pas le rôle de censeur de la morale publique⁵⁴. En revanche, malgré des attributions circonscrites aux marchés, la charge de *ṣāḥib al-sūq* aurait continué à être l’objet d’un certain prestige : elle est considérée par al-Bunnāhī, qui reprend sur ce point Ibn Sahl⁵⁵, sur le même plan que d’autres magistratures comme celle de *qāḍī*, *ṣūrta* ou *maẓālim*, le passage de l’une à l’autre étant aisé. De même, la lettre de félicitations adressée

⁴⁷ ‘Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Deux récits de voyage*, p. 81.

⁴⁸ García-Arenal, “La práctica del precepto”, p. 160.

⁴⁹ Al-Ġarsīfī, *Risāla fī l-ḥisba*; Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, éd. t. I, p. 379-380, trad. t. I, p. 524-525.

⁵⁰ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitât à Tunis*, p. 289.

⁵¹ Ibid. : J.-P. Van Staëvel cite une *fatwā* d’al-Burzulī allant dans ce sens.

⁵² Chalmers, *El zoco medieval*, p. 556-557 (d’après al-Azdī) et p. 559 (d’après al-Nubāhī/al-Bunnāhī).

⁵³ La nisba semble être al-Bunnāhī plutôt qu’al-Nubāhī : Bencherifa, “Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī”.

⁵⁴ Ibid., p. 559 (d’après al-Nubāhī, *Kitāb al-marqaba*, éd. p. 66-75, trad. p. 230-244).

⁵⁵ Ibid., p. 559.

⁴³ Ibid., p. 173.

⁴⁴ Coran III/104, III/110, XXII/41, IX/71.

⁴⁵ Cahen et Talbi, “Ḥisba”, *EI²*, vol. III, p. 503-505.

⁴⁶ García-Arenal, “La práctica del precepto”.

par Ibn al-Ḥaṭṭīb à Abū 'Abd Allāh al-Šudayyid alors qu'il vient d'être nommé *ṣāhib al-ḥisba* de Malaga plaide dans le sens d'une charge toujours convoitée⁵⁶. Le témoignage plus tardif de Léon l'Africain vient finalement nuancer ce tableau, du moins pour le Maghreb où, comme l'indiquaient les sources analysées par Jean-Pierre Van Staëvel pour l'Ifrīqiya hafside, la charge de *ṣāhib al-sūq* semble s'être dévalorisée puisque désormais, elle est « conférée par le roi aux gentils-hommes qui la lui demandent » alors qu'« autrefois on ne la confiait qu'à des hommes compétents et d'une bonne renommée⁵⁷ ». C'est dans ce double contexte de réduction des prérogatives du *ṣāhib al-sūq* et de la probable dépréciation de cette charge, d'une part, et d'une revendication croissante de l'exercice de la *ḥisba* par des individus, d'autre part, qu'al-'Uqbānī choisit de consacrer une discussion théorique à ce sujet.

2.2. Entre devoir individuel et devoir officiel : la discussion théorique de la notion de *ḥisba* dans la *Tuhfa*

Après un âge d'or en al-Andalus entre les IV^e/X^e et VI^e/XII^e siècles, le dernier traité de *ḥisba* connu avant celui d'al-'Uqbānī est celui du maghrébin al-Ġarsīfī⁵⁸ daté de la fin du VII^e/XIII^e – début du VIII^e/XIV^e siècle. La *Tuhfa* d'al-'Uqbānī est donc un ouvrage plutôt « inattendu », le seul de ce genre, connu dans l'Occident islamique pour le IX^e/XV^e siècle. Traditionnellement, deux types d'ouvrages ont été distingués : ceux qui traitent de façon théorique de la *ḥisba*, les deux ouvrages de référence les plus anciens étant les *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī (m. 450/1058)⁵⁹ et la *Iḥyā'* d'al-Ġazālī (m. 505/1111)⁶⁰ ; et ceux qui se présentent sous la forme d'un manuel destiné au *muḥtasib* et qui ont « un caractère administratif et non juridique⁶¹ ». Les traités de *ḥisba* de l'Occident islamique étudiés par Pedro Chalmeta⁶²

relèvent de cette dernière catégorie malgré une réelle hétérogénéité. Le plus ancien, celui de Yaḥyā b. 'Umar (seconde moitié du III^e/IX^e siècle)⁶³, est, comme l'ouvrage d'al-'Uqbānī, une compilation de *fatwā*-s. Toutefois il ne propose pas une discussion générale sur le précepte coranique de *ḥisba* et ne semble faire allusion au devoir individuel que dans un seul passage⁶⁴. Comme le souligne Michael Cook, parmi ces traités occidentaux, seuls deux auteurs, Ibn al-Munāṣif (m. 620/1223)⁶⁵ et al-'Uqbānī, font exception en consacrant une discussion préalable à la notion de *ḥisba* avant d'évoquer les cas concrets⁶⁶. L'ouvrage d'al-'Uqbānī se distingue donc de ceux de ses prédécesseurs en proposant un développement théorique sur la *ḥisba* (comme Ibn al-Munāṣif dont l'ouvrage n'est pas exclusivement consacré à la *ḥisba*, à laquelle seule la cinquième partie est dédiée) et en adoptant la forme des consultations juridiques (comme Yaḥyā b. 'Umar) pour traiter des différentes thématiques ayant trait à la police des mœurs et du marché relevant de la fonction de *muḥtasib*, plus souvent désigné sous le titre de *ṣāhib al-sūq* dans l'Occident islamique⁶⁷.

Dans son introduction, al-'Uqbānī expose les raisons qui l'ont conduit à composer la *Tuhfa*. Il explique ainsi qu'il a écrit cet ouvrage suite à une demande, sans préciser cependant le nom de son commanditaire⁶⁸, d'autant que commanditaire et destinataire ne semblent pas être les mêmes personnes. Si l'ouvrage répond à une demande, il s'adresse à toute personne préoccupée par le précepte coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal, témoignant de sa vocation didactique et instructive. Le fait que l'ouvrage ne soit pas adressé spécifiquement à des agents de l'autorité publique comme les *qāḍī*-s ou les *muḥtasib*-s met d'emblée l'accent sur la dimension individuelle du devoir et la volonté de mettre à disposition le matériel légal disponible. Al-'Uqbānī précise alors la méthode qu'il a utilisée pour mener à bien sa tâche. Les écrits et les propos des '*ulamā*' à ce sujet étant dispersés (*manṭūra*), il s'agissait de les récapituler (*murāḡa*'), puis d'en faire une synthèse (*talḥīṣ*) prenant la forme d'un aide-mémoire ('*alā*

⁵⁶ Ibid., p. 560-561.

⁵⁷ Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, p. 207, cité par P. Chalmeta, *El zoco medieval*, p. 574.

⁵⁸ Al-Ġarsīfī, *Risāla fī l-ḥisba*, éd. p. 119-128, trad. p. 365-375.

⁵⁹ Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 513-553 ; sur la *ḥisba* chez al-Māwardī voir Laoust, "La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī" ; Cook, *Commanding Right*, p. 344-345 ; Abbès, "Essai sur les arts de gouverner", p. 184.

⁶⁰ Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, p. 280-326. L'étude la plus récente et qui offre une bibliographie complète est celle de Cook, *Commanding Right*, p. 427-468.

⁶¹ Cahen et Talbi, "Ḥisba", *EF*.

⁶² Chalmeta, *El zoco medieval* ; Id., "La *ḥisba* en Ifriqiya et al-Andalus".

⁶³ Yaḥyā b. 'Umar, *Aḥkām al-sūq*.

⁶⁴ Cook, *Commanding Right*, p. 368.

⁶⁵ Rodríguez Gómez, "Ibn al-Munāṣif, Abū 'Abd Allāh" ; Viguera Molins, "La censura de costumbres".

⁶⁶ Cook, *Commanding Right*, p. 368-369.

⁶⁷ Chalmeta, *El zoco medieval*, p. 578 : le terme de *muḥtasib* s'emploie de façon préférentielle pour désigner l'action individuelle spontanée (*mutatawwi*).

⁶⁸ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 1 (l. 3-4) (le numéro des pages citées correspond à la numérotation arabe).

ṣakl al-taḍkira). Al-‘Uqbānī souligne, en outre, la possibilité pour qui le souhaite de se référer directement à ces ouvrages afin de vérifier, à la source, les propos qu’il cite⁶⁹. L’auteur se place ainsi entièrement sous l’autorité des ‘*ulamā*’ dont les *fatwā*-s ou les ouvrages sont reconnus. Cette mise en retrait d’al-‘Uqbānī lui permet de lever la suspicion qu’il semble redouter tant l’objet de son ouvrage, la *ḥisba*, recèle un réel potentiel subversif. Car, si la dimension contestataire du précepte et son invocation par des individus isolés est attestée et témoigne de la fragilité du pouvoir abdelwadide, les raisons qui ont poussé al-‘Uqbānī à participer au débat restent floues, de même que sa position est, on le verra, le résultat d’un subtil équilibre. Aussi n’est-il pas incongru d’envisager l’hypothèse selon laquelle la destitution d’al-‘Uqbānī de son poste de *qāḍī* pourrait avoir un lien avec des propos qu’il aurait pu tenir concernant le fait d’ordonner le bien et d’interdire le mal. Il aurait ensuite voulu se dédouaner de toute velléité contestataire en rédigeant cet ouvrage dans lequel il se retranche derrière les autorités juridiques reconnues. C’est en se fondant sur leurs écrits et leurs propos qu’il envisage d’expliquer à qui incombe le devoir, à quel moment il doit (ou ne doit pas) s’exercer, ce qui permet de distinguer un acte blâmable d’un acte qui ne l’est pas. Pour ce faire il a divisé son ouvrage en huit chapitres accompagnés d’une conclusion dont les intitulés sont les suivants :

Premier chapitre : Du caractère légal [du précepte coranique]

Deuxième chapitre : Des cas où [ce précepte] est obligatoire, recommandé ou illicite

Troisième chapitre : Le censeur (*al-muḡayyir*) et commentaires à son sujet

Quatrième chapitre : Des modalités de la censure et de sa mise en œuvre

Cinquième chapitre : Gradation des actes blâmables

Sixième chapitre : Du moyen de dépister les actes blâmables

Septième chapitre : Cas précis d’actes blâmables

Huitième chapitre : Ce qui distingue ceux que j’ai interrogé à ce sujet parmi les gens de la communauté (*ahl al-umma*) et ceux qui leur ressemblent parmi les gens du pacte (*al-mu‘āhidīn*)

Conclusion : De l’origine de celui qui est investi de cette charge et ce qui la différencie des autres charges légales⁷⁰.

Les cinq premiers chapitres ainsi que la conclusion traitent de façon théorique du précepte coranique révélant la forte tension qui existe entre la dimension individuelle et collective de ce devoir. Les trois autres chapitres (6, 7 et 8), soit environ 85 % de l’ouvrage, envisagent la *ḥisba* et son exercice dans la pratique sous la forme d’une compilation de *fatwā*-s.

Al-‘Uqbānī débute son propos en réaffirmant, dans un bref premier chapitre d’une page, le caractère légal du devoir de tout musulman d’« ordonner le bien et d’interdire le mal » en citant plusieurs versets coraniques⁷¹ ainsi que des *ḥadīth*-s.

Le second chapitre traite des différents cas où ce devoir s’exerce de façon obligatoire, recommandée ou illicite. Il s’appuie notamment sur un *ḥadīth* selon lequel « celui qui, parmi vous voit un acte blâmable qu’il l’interdise avec la main ; s’il ne le peut pas, par la parole ; s’il ne le peut pas, avec son cœur⁷² ». De fait, il s’agit d’un devoir qui doit être accompli par tous ceux qui ont la connaissance, dans la mesure de leurs moyens. C’est donc aux *imām*-s, gouverneurs, *qāḍī*-s et *ḥukkām* que revient la charge obligatoire de le mettre en œuvre (*idā kāna dālika wāḡib^{an} muta’akkid^{an} ‘alā kulli man ‘alima-hu bi-ḥasabi was ‘i-ḥi fa-huwa ‘ala al-a’immati wa-l-wulāti wa-l-quḍāti wa-sā’ir al-ḥukkām*⁷³). Al-‘Uqbānī fait donc la distinction entre un individu qui ignore le principe et celui qui le connaît. Ce dernier doit alors remplir les trois conditions formulées par Ibn Ruṣḍ al-Ġadd (m. 520/1126) dans ses *Muqaddimāt* : faire la distinction entre un acte blâmable et un acte qui ne l’est pas ; s’assurer que son action ne va pas causer un préjudice égal ou supérieur à celui qu’elle prétend combattre ; avoir de bonnes raisons de penser que l’on va être entendu⁷⁴. Al-‘Uqbānī rapporte ensuite les propos d’al-Ġazālī tirés de son ouvrage *al-Arba ‘in* selon lequel tous ceux qui sont témoins d’un acte

⁷⁰ Ibid., p. 2 (l. 16-26).

⁷¹ Coran III/104, III/110, XXII/41, V/78 et IX/71.

⁷² Al-‘Uqbānī, *Tuhfa*, p. 4 (l. 7-8).

⁷³ Ibid., p. 4 (l. 9-10). Il cite ensuite le Coran XXII/41 pour renforcer son propos : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui, si nous leur accordons le pouvoir sur la terre, s’acquittent de la prière, font l’aumône, ordonnent ce qui est convenable et interdisent le blâmable – La fin de toute chose appartient à Dieu – » (*Le Coran*, p. 413-414).

⁷⁴ Ibid., p. 4-5 ; Cook, *Commanding Right*, p. 362-364 et 369.

⁶⁹ Ibid., p. 2.

blâmable, qui ne le condamnent pas et se taisent, sont complices⁷⁵. L'importance du devoir individuel est ainsi soulignée mais al-'Uqbānī préfère la position d'Ibn Ruṣd à celle d'al-Ġazālī pour lequel, face au danger, il est méritoire de continuer. Invoquant le verset V/105 (« celui qui est égaré ne vous nuira pas, si vous êtes biens dirigés⁷⁶ »), al-'Uqbānī considère, à l'instar d'Ibn Ruṣd, qu'il est préférable de ne pas s'exposer au danger⁷⁷.

Après avoir précisé l'opportunité ou non d'une intervention face à un acte blâmable, al-'Uqbānī traite, dans son troisième chapitre, des conditions personnelles nécessaires pour pouvoir exercer la censure, reprenant sur ce point Ibn al-Munāṣif. Ces prérequis sont au nombre de quatre : être musulman, être légalement compétent (*mukallaḥ*), avoir la connaissance ('*ālim*) et la possibilité d'exercer la censure (*qādir*)⁷⁸. D'autres conditions, comme l'honorabilité (*al-'adāla*) ou le fait d'avoir reçu l'autorisation du pouvoir pour mettre en œuvre le précepte, font l'objet de désaccords entre les juristes qui sont exposés⁷⁹.

Le quatrième chapitre concerne la façon d'aborder la question de la *ḥisba*. Al-'Uqbānī prône une certaine pédagogie via une approche bienveillante et douce (*bi-l-taraffuq wa-l-talaṭṭuf*) invoquant à l'appui les versets coraniques⁸⁰.

Dans le cinquième chapitre, différentes catégories de condamnation des actes blâmables sont énumérées dans un ordre croissant de gravité. Au premier degré, un simple rappel à l'ordre (*muḡarrad al-tanbīh wa-l-taḍkīr*) suffit. Puis, au fur et à mesure que la gravité de l'acte l'exige, on passe à l'exhortation (*wa'z*), puis à la réprimande, au blâme, au rudolement (*al-zaḡr wa-l-ta'nīb wa-l-iglāz*) avant d'envisager une action physique (*al-taḡiyyr bi-mulāqat al-ayād*), le dernier degré étant celui du châtement ('*uqūba*)⁸¹. À la fin de ce cinquième chapitre, al-'Uqbānī traite de la question des peines pécuniaires (*al-'uqūba bi-l-māl*) qui

n'est pas évoquée par Ibn al-Munāṣif. Il s'appuie de nouveau sur Ibn Ruṣd qui rappelle que si les peines pécuniaires étaient admises au début de l'islam (*fi awwal al-islām*), il y a désormais un consensus sur leur interdiction (*al-iḡtimā' 'alā man 'al-'uqūba bi-l-māl*)⁸².

Après ces cinq premiers chapitres relativement brefs, al-'Uqbānī en vient à la dimension pratique et concrète de l'application du précepte à travers les *fatwā*-s, avant de revenir, dans sa conclusion, à des questions plus théoriques. Il reprend alors plusieurs passages des *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī : les neuf différences entre le devoir officiel et le devoir individuel⁸³ ; les différences entre le *qaḍā'*, les *maẓālim* et la *ḥisba*⁸⁴ ; les qualités requises pour exercer la *ḥisba*⁸⁵. De façon plus surprenante, en revanche, al-'Uqbānī emprunte deux exemples que l'on retrouve à la fin de la seconde partie d'al-Māwardī lorsqu'il traite des actes réprouvés par le *muḥtasib* touchant à la fois aux droits divins et aux droits privés. Le premier concerne le fait d'interdire aux *imām*-s de prolonger la prière⁸⁶ et le second traite du refus du *qāḍī* de recevoir les plaideurs⁸⁷.

Comment comprendre les choix qui ont été faits par al-'Uqbānī tant du point de vue des matériaux sélectionnés que de leur agencement ? Al-'Uqbānī débute son propos par l'énoncé du devoir individuel tel qu'il se présente dans le Coran et dans les *ḥadīṭ*-s (chapitre 1) avant de se référer à deux auteurs qui ont joué un rôle de premier plan dans l'élaboration de la doctrine sur la *ḥisba*. Le premier, Ibn Ruṣd al-Ġadd (m. 520/1126), est le grand juriste de l'époque almoravide, nommé *qāḍī al-ḡamā'* de Cordoue en 511/1117 et auteur du *Kitāb al-bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḡīḥ wa-l-ta'līl li-masā'il al-'Utbiyya* ("Livre de l'exposition claire, de l'étude scientifique, du commentaire, de l'orientation et de l'explication des questions juridiques de la 'Utbiyya")⁸⁸, commen-

⁷⁵ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 5 ; Cook, *Commanding Right*, p. 369.

⁷⁶ *Le Coran*, p. 145.

⁷⁷ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 5-6.

⁷⁸ Ibid., p. 7 ; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 314-316.

⁷⁹ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 8-10 ; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 316-318.

⁸⁰ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 10-11 ; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 318-320. Ils citent les versets XX/44 ("Adressez lui des paroles courtoises ; peut-être réfléchira-t-il, ou éprouvera-t-il de la crainte ?") : *Le Coran*, p. 384) et III/159 ("Si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient séparés de toi" : *Le Coran*, p. 84).

⁸¹ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 11-13 ; Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 320-323. Al-Ġazālī distingue, quant à lui, huit degrés : Cook, *Commanding Right*, p. 438-441.

⁸² Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 14-19.

⁸³ Ibid., p. 178 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 513-514.

⁸⁴ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 178-180 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 515-519.

⁸⁵ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 177 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 514-515.

⁸⁶ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 176 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 548.

⁸⁷ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 177 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 548-549.

⁸⁸ Al-'Uqbānī cite à la fois le *Bayān* et les *Muqaddamāt* d'Ibn Ruṣd ; Cook, *Commanding Right*, p. 363 (note 36) signale que le traitement des questions relatives à la *ḥisba* est identique dans les deux ouvrages en dehors de deux passages.

taire de la *Mustahrağa* d'al-'Utbī (m. 255/869)⁸⁹. Cet ouvrage constitue une étape fondamentale dans la construction de la théorie légale mālikite. L'objectif d'Ibn Rušd était d'actualiser la *'Utbīyya* pour la rendre compatible avec la méthodologie des *uṣūl al-fīqh*. Dès lors, la *'Utbīyya* n'est plus transmise directement mais uniquement par le biais de ce commentaire d'Ibn Rušd⁹⁰ dans lequel al-'Uqbānī puise abondamment, non seulement pour son exposé théorique sur la *ḥisba* mais également dans la seconde partie de son ouvrage où de nombreuses *masā'il* d'Ibn Rušd sont citées. Face à d'autres grandes figures comme al-Ġazālī et al-Māwardī, tous deux représentants de l'école ṣāfi'īte, Ibn Rušd incarne, dans cette première partie de l'ouvrage d'al-'Uqbānī, la caution et l'autorité mālikite. Ibn Rušd met ainsi l'accent sur la dimension individuelle (*farḍ 'alā al-a'yān*) du précepte coranique tout en rappelant la triple condition pour que ce devoir puisse être exercé ainsi que le devoir des autorités de le prendre en charge via la nomination d'un agent chargé de le mettre en œuvre⁹¹.

Aux côtés d'Ibn Rušd, al-'Uqbānī mobilise également al-Ġazālī dont l'importance dans l'essor du soufisme maghrébin et, en particulier, de sa vision du devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal, est attestée⁹². Il insiste notamment sur la nécessité de réprouver le souverain, sur le devoir de tout bon musulman de censurer l'action du sultan quand celui-ci le mérite, même s'il faut le payer de sa vie⁹³. Pourtant, tant al-'Uqbānī qu'Ibn al-Munāṣif ne retiennent pas ces propos hautement subversifs d'al-Ġazālī⁹⁴. Se pose alors la question, déjà soulignée par Michael Cook, de l'érosion de l'héritage ghazalien chez ces deux auteurs et de leurs modalités d'accès au texte de l'*Iḥyā'*, soit de façon indirecte, soit par le biais d'autres auteurs qui l'avaient abrégé⁹⁵. Peut-être faut-il également s'interroger, au moins pour le cas d'Ibn al-Munāṣif⁹⁶, sur les liens que pourrait

avoir cette érosion avec les enjeux propres à son temps, celui des Almohades.

Si la prédication par Ibn Tūmart du devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal a été déterminante dans l'émergence du mouvement almohade⁹⁷, une fois au pouvoir, les Almohades se sont efforcés de s'arroger le monopole du *amr bi-l-ma'rūf wa l-nahy 'an al-munkar*. Le précepte apparaît ainsi dans les lettres et actes de nomination almohades⁹⁸ mais également dans l'inscription épigraphique de Bāb al-Ruwāḥ à Rabat⁹⁹. Ainsi, dans le commentaire coranique d'al-Qurṭubī étudié par Mayte Penelas, l'obligation, qui était individuelle chez Ibn Rušd, devient une obligation collective. Reprenant le *ḥadīth* distinguant l'action par la main, la parole ou le cœur, al-Qurṭubī estime que seul le pouvoir peut agir avec la main, les *'ulamā* avec la parole et les autres avec le cœur¹⁰⁰. C'est donc au calife almohade et à l'ensemble de ses représentants que revient l'exercice de la *ḥisba*¹⁰¹. D'autres textes, comme le *Kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-aṣḥāb* qui consacre une section au *muḥtasib*, font de la *ḥisba* une branche du *qaḍā'*¹⁰². Il semble bien que ce soit également le cas de l'ouvrage d'Ibn al-Munāṣif. Cependant si le devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal apparaît d'abord et avant tout comme un devoir officiel relevant de l'État et de ses représentants¹⁰³,

connaissance de l'héritage ghazalien que contiennent les propos d'Ibn al-Munāṣif.

⁹⁷ Sur l'intérêt accordé par Ibn Tūmart à ce précepte voir : Penelas, "El precepto", p. 1051-1052 ; García-Arenal, "La práctica del precepto", p. 156-157 ; Chalmeta, *El zoco medieval*, p. 592-596.

⁹⁸ Chalmeta, *El zoco medieval*, p. 597 ; Buresi, El Aallaoui, *Gouverner l'empire*, p. 180-182 ; García-Arenal, "La práctica del precepto", p. 157.

⁹⁹ Penelas, "El precepto", p. 1052-1053 et 1070. Sur l'interprétation de cette inscription (Coran III/110 et III/111), M. Penelas rappelle l'analyse de M. A. Martínez Núñez selon laquelle cette inscription démontre la volonté des Almohades de contrôler directement la *ḥisba*, d'être les premiers censeurs et de s'en servir comme argument de propagande. À partir du commentaire d'al-Qurṭubī sur ce verset, elle propose une autre interprétation (qui n'est pas exclusive de la précédente) selon laquelle cette injonction aurait pour but d'inciter les soldats almohades à lutter contre les infidèles pour ne pas que la communauté disparaisse.

¹⁰⁰ Ibid., p. 1065-1069 ; ce *ḥadīth* est cité par al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 4.

¹⁰¹ Penelas, "El precepto", p. 1069 ; Buresi et El Aallaoui, *Gouverner l'empire*, p. 180-181.

¹⁰² Chalmeta, *El zoco medieval*, p. 598.

¹⁰³ "Idā kāna dālīka wāğib^{an} muta'akkid^{an} 'alā kullī man 'alima-hu bi-ḥasab was 'i-hi, fa-huwa 'alā wulāt wa-l-quḍāt wa-sā'ir al-ḥukkām" : Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 310 et 325, 329-333, 336-338 ; Cook, *Commanding Right*, p. 372 (et note 103) souligne que les références au devoir individuel

⁸⁹ Serrano Ruano, "Ibn Rušd al-ġadd Abū-l-Walīd".

⁹⁰ Fernández Felix, *Cuestiones legales*, p. 258-292 et 368-386.

⁹¹ Cook, *Commanding Right*, p. 362-364.

⁹² García-Arenal, "La práctica del precepto", p. 154-155 ; Amri, "Le pouvoir du saint en Ifrīqiya", p. 173 ; Touati, "Histoire et anthropologie religieuse", p. 278-283.

⁹³ García-Arenal, "La práctica del precepto", p. 154.

⁹⁴ Cook, *Commanding Right*, p. 371 (note 100).

⁹⁵ Ibid., p. 371-373.

⁹⁶ Ibn al-Munāṣif ne cite jamais al-Ġazālī, ce qui n'est pas le cas d'al-'Uqbānī qui le cite, mais uniquement lorsqu'il n'est pas redevable à Ibn al-Munāṣif. Il est cependant malaisé de déterminer dans quelle mesure al-'Uqbānī a

l'existence d'un devoir individuel n'est pas ignorée¹⁰⁴. C'est là sans doute toute l'ambiguïté de la pensée d'Ibn al-Munāṣif chez qui s'opère un subtil glissement du devoir individuel vers le devoir officiel qui prime néanmoins. Le propos d'Ibn al-Munāṣif cadre donc bien avec le projet almohade dans lequel le devoir individuel ne peut être nié en raison du rôle fondamental qu'il a joué aux débuts du mouvement mais qui doit être canalisé et neutralisé par l'affirmation de la primauté du devoir officiel. Al-'Uqbānī s'inscrit dans la même perspective même si, chez lui, l'héritage d'Ibn Ruṣd quant au caractère individuel du devoir est plus clairement affirmé. En revanche, alors que pour Ibn al-Munāṣif la *ḥisba* relève de la judicature et que, plus généralement, l'exercice du devoir revient à l'ensemble des représentants du pouvoir, al-'Uqbānī choisit de distinguer la charge de *muḥtasib* d'autres fonctions, celle de la judicature (*qaḍā'*) et du redressement des torts (*maẓālim*). Sur ce point, comme sur ce qui différencie le devoir individuel et le devoir officiel, il choisit de reprendre les *Aḥkām al-sulṭāniyya* du célèbre auteur ṣāfi'ite, al-Māwardī.

La section dédiée par al-Māwardī à la *ḥisba* doit être replacée dans le contexte et les enjeux de production de l'ensemble de son ouvrage. Si Henri Laoust y a vu un texte de défense de l'institution du califat abbasside contre le pouvoir des émirs bouyides¹⁰⁵, faisant du califat une institution religieuse plutôt que politique, Makram Abbès a proposé une nouvelle lecture, privilégiant le politique¹⁰⁶. Concernant la *ḥisba*, al-Māwardī rappelle qu'elle « doit être une fonction contrôlée par l'autorité souveraine, et non par un devoir religieux individuel dont l'accomplissement pourrait générer plus de mal et empêcher tout bien à la fois pour la population et pour l'État¹⁰⁷ ». En dépit de situations fort différentes, les objectifs d'al-'Uqbānī sont finalement assez proches de ceux d'al-Māwardī. Dans un contexte politique maghrébin relativement instable où la légitimité des souverains reste fragile et contestée, al-'Uqbānī se propose, non pas de théoriser une nouvelle

situation juridique comme al-Māwardī¹⁰⁸, mais de rappeler les règles juridiques à même de préserver le système politique et institutionnel. Soulignant la nécessaire primauté d'un exercice officiel de la *ḥisba*, al-'Uqbānī, dans le sillage d'al-Māwardī, attribue cette charge à un représentant spécifique, le *muḥtasib* dont les attributions diffèrent du *qāḍī* et du redresseur de torts. Il reprend également la hiérarchie proposée par al-Māwardī, faisant de la *ḥisba* une fonction subalterne à celle du *qāḍī*. Néanmoins, cette supériorité du *qāḍī* ne préserve pas de la réprobation du *muḥtasib* en cas de négligence de sa part. C'est sans doute sur ce point qu'al-'Uqbānī a voulu mettre l'accent en choisissant de reprendre un cas précis proposé par al-Māwardī concernant le refus du *qāḍī* de recevoir les plaideurs¹⁰⁹. Le second exemple retenu par al-'Uqbānī, plus délicat à interpréter, concerne l'interdiction faite aux *imām*-s de prolonger la prière¹¹⁰. Le pouvoir du *muḥtasib* à l'égard des *imām*-s est dans ce cas limité puisqu'il ne peut les châtier mais il peut, toutefois, les remplacer. Peut-être faut-il établir un lien entre le choix de ce cas et les évolutions du milieu savant à Tlemcen où certains *imām*-s, indépendants du pouvoir, peuvent représenter, à travers leurs prêches, une menace pour le pouvoir ?

À travers les choix qu'il a opérés, al-'Uqbānī propose une conception de la *ḥisba* relativement originale impliquant un subtil équilibre entre la dimension individuelle et officielle de ce devoir. Si tout croyant peut ordonner le bien et interdire le mal, certaines conditions, énoncées par Ibn Ruṣd, doivent être remplies. L'apport d'al-Ġazālī est certes intégré mais partiellement. Al-'Uqbānī, comme Ibn al-Munāṣif avant lui, désamorce ainsi la dimension subversive que pouvait contenir sa réflexion tout en se réappropriant une partie de son discours, coupant l'herbe sous le pied d'éventuels réformateurs zélés. Dès lors, c'est à l'État, à travers la désignation d'un agent, qu'incombe prioritairement ce devoir. Le pouvoir du sultan est pourtant remarquablement absent du propos d'al-'Uqbānī. Ce sont ses agents, *qāḍī*, redresseur de torts (*maẓālim*), et *muḥtasib* qui sont en charge de la préservation et du maintien de l'ordre social et les juristes et jurisconsultes en charge de sa définition.

sont moins fréquentes et que ce sont les autorités qui sont considérées comme les principaux agents en charge du devoir.

¹⁰⁴ “*Al-qiyām bi-taḡyīr al-munkar wāḡib muta'ayyin wa-farḍ muta'akkid fī ba'd al-aḥwāl*” : Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 310 mais aussi 315, 316, 332 ; à cet égard, Cook, *Commanding Right*, p. 371 souligne sa dette à l'égard d'Ibn Ruṣd même s'il ne le cite pas.

¹⁰⁵ Laoust, “La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī”.

¹⁰⁶ Abbès, “Essai sur les arts de gouverner”, p. 195.

¹⁰⁷ Ibid., p. 184.

¹⁰⁸ Ibid., p. 195.

¹⁰⁹ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 177 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 548-549.

¹¹⁰ Al-'Uqbānī, *Tuhfa*, p. 176 ; Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. p. 548.

3. De la discussion théorique aux cas pratiques : historiciser le discours juridique

Cette discussion théorique proposée par al-‘Uqbānī est ensuite complétée par des cas d’espèce qui constituent la majeure partie de son ouvrage. Ces *fatwā*-s, avis juridiques résultant d’une demande concernant un point de doctrine ou le règlement d’un conflit, ne doivent pas être considérées comme atemporelles. Car le droit qu’elles énoncent n’est pas figé ; au contraire, il s’adapte, s’infléchit, en fonction des besoins du temps présent. C’est donc à la fois l’agencement de ces *fatwā*-s mais aussi leur sélection qu’il convient d’analyser afin de mettre au jour les dynamiques sociales en cours.

L’agencement qu’al-‘Uqbānī propose des différents cas d’espèce sélectionnés ne correspond pas exactement à l’organisation traditionnelle des recueils de jurisprudence, divisés en deux grands ensembles : un premier consacré aux relations de l’homme avec Dieu (*al-mu‘ābadāt*) et un second dédié aux relations des hommes entre eux, c’est-à-dire aux affaires de la vie quotidienne (*al-mu‘amalāt*). Par ailleurs, l’ordre de présentation de ses *fatwā*-s diffère de ce que l’on peut trouver dans le manuel de *hisba* de Yahyā b. ‘Umar, seul auteur à utiliser des *fatwā*-s, et qui traite pêle-mêle des poids et des mesures, des prix, des différents métiers de l’alimentation, des fraudes, des instruments de musique, des bains, des femmes, des *ḍimmī*-s, de l’entretien des rues...¹¹¹ En revanche, le second ouvrage de *hisba* dans lequel al-‘Uqbānī puise pour étayer ses cas d’espèce est celui d’Ibn al-Munāṣif, déjà abondamment mobilisé dans la discussion théorique préalable¹¹². Dans l’ensemble, il reprend le même schéma d’organisation qu’Ibn al-Munāṣif. Bien qu’al-‘Uqbānī lui-même ne propose pas un découpage de sa septième partie qu’il intitule “Cas précis d’actes blâmables”, on peut y distinguer trois thématiques principales : une première est

consacrée, comme chez Ibn al-Munāṣif, aux pratiques religieuses (§10-37) ; un second groupe de *fatwā*-s traite de questions relatives à l’espace public (§38-61) abordant successivement le maintien de l’ordre et de la propreté dans les rues (§38-48), la présence des femmes (§49-61) et de quelques *fatwā*-s (§62-70) concernant les ignorants et ceux qui se disent savants ; un troisième groupe de *fatwā*-s rassemble enfin tout ce qui concerne la vie économique (§71-126), c’est-à-dire les échanges (§71-83), les poids, les mesures et les monnaies (§84-88), les fraudes (§89-114), la fixation des prix (§115-118) et l’usure (§121-126). Cet agencement des *fatwā*-s n’est finalement pas si différent de ce que l’on trouve chez Ibn al-Munāṣif et dans les recueils de jurisprudence. En revanche, al-‘Uqbānī innove lorsqu’il choisit de consacrer son huitième et dernier chapitre à un groupe social spécifique, celui des *ḍimmī*-s (§127-149). La *Tuhfa* se distingue, à ce titre, tant des traités de *hisba* connus que des recueils de *fatwā*-s où les *ḍimmī*-s ne se voient jamais consacrer une partie spécifique, les questions les concernant étant disséminées tout au long de ces ouvrages, preuve que les *ḍimmī*-s sont pleinement intégrés au système juridique islamique¹¹³. Ce choix d’al-‘Uqbānī s’inscrit dans les évolutions propres à son époque, caractérisée par l’arrivée de Juifs de la péninsule Ibérique suite aux persécutions de 1391. La seconde moitié du IX^e/XV^e siècle voit se multiplier les tensions intra et interconfessionnelles, la destruction des synagogues du Touat, dans les années 1480, étant l’épisode le plus célèbre. À ce contexte régional, s’ajoute sans doute aussi l’écho qu’a pu avoir l’essor de la littérature polémique anti-*ḍimmī*, notamment en domaine mamelouk¹¹⁴.

C’est ensuite la sélection de *fatwā*-s opérée par al-‘Uqbānī qui doit être scrutée. Parce qu’il compile des *fatwā*-s dont le corpus ne fait que s’élargir, il est confronté à la multiplicité des opinions qui ont été émises et qui contribuent à former un « régime de pluralisme normatif, régime où coexistent des normes contradictoires ou ambigües¹¹⁵ ». Jean-Pierre Van Staëvel a ainsi mis en exergue l’enjeu que constituait pour les juristes l’agencement des différentes opinions, la « gestion des divergences¹¹⁶ » afin de donner une cohérence au discours juridique. On retrouve alors chez al-‘Uqbānī, comme ailleurs,

¹¹¹ Yahyā b. ‘Umar, *Aḥkām al-sūq*.

¹¹² L’éditeur d’Ibn al-Munāṣif divise son propos en sept grandes thématiques : 1/ la censure des actes en relation avec la pratique religieuse ; 2/ les questions portant sur le serment de divorce ; 3/ la censure concernant les rues et les places ; 4/ la fixation des prix ; 5/ les marchés et les contrats ; 6/ les poids et les mesures ; 7/ les conséquences néfastes provoquées par les ignorants qui s’intéressent à la science islamique et émettent des *fatwā*-s : Ibn al-Munāṣif, *Tanbīh*, p. 330-354. Viguera Molins, “La censura de costumbres”, p. 597 proposait, non pas sept mais cinq grandes thématiques : la censure des actes concernant la pratique religieuse, la vie sociale, le commerce et les opérations bancaires, la fixation des prix et la condamnation des pratiques des gens ignorants.

¹¹³ Müller, “Non-Muslims as a part of Islamic Law”.

¹¹⁴ Yarbrough, “A rather small genre”.

¹¹⁵ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat à Tunis*, p. 190.

¹¹⁶ Ibid., p. 293.

une agrégation de cas d'espèce qui s'ajoutent progressivement au fonds doctrinal mālikite initial, chaque auteur offrant finalement une vision qui lui est propre¹¹⁷. Les autorités convoquées par al-'Uqbānī témoignent de la mobilisation de plusieurs héritages. Un premier groupe correspond à la tradition juridique mālikite de la haute époque : les avis de Mālik et de ses disciples sont cités sur la base des textes de référence que sont le *Muwatta'* de Mālik b. Anas (m. 179/795), la *Mudawwana* de Sahnūn (m. 240/854), la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb (m. 238/852) ou la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996). Mais c'est surtout l'œuvre d'Ibn Ruṣd, en particulier le *Bayān*, son commentaire de la *Mustaḥraḡa* d'al-'Utbī, qu'al-'Uqbānī mobilise abondamment pour transmettre les propos de Mālik et de ses disciples et, de façon nettement secondaire, l'œuvre de celui qui fut considéré comme son continuateur, Ibn al-Ḥāḡḡ (m. 529/1134-5)¹¹⁸. À ces vecteurs de transmissions originaires d'al-Andalus doivent être ajoutées des sources ifrīqiyennes, à savoir, le plus ancien traité de *ḥisba*, celui de Yaḥyā b. 'Umar (m. 289/901) et les *fatwā*-s d'al-Māzarī (m. 536/1141), un des plus prestigieux transmetteurs de la tradition kairouanaise du VI^e/XII^e siècle¹¹⁹.

Le deuxième héritage mobilisé par al-'Uqbānī est celui d'Ibn Munāṣif qui, comme lui se consacre, après une première partie théorique, à l'exposé d'exemples de la pratique. Cette seconde partie ne se présente pas sous la forme de *fatwā*-s mais s'inscrit dans la continuité des traités de *ḥisba* andalous qui l'ont précédé¹²⁰ et dont la vocation était de faire office de manuel destiné aux préposés à cette charge. À cet égard, l'usage qu'en fait al-'Uqbānī est intéressant : lui qui ignore absolument tous les traités de *ḥisba* andalous et ne se réfère qu'à celui de Yaḥyā b. 'Umar (le seul à compiler des *fatwā*-s), utilise le texte d'Ibn al-Munāṣif sur le même plan, lui conférant une valeur juridique qu'il n'a pas à l'origine.

Un troisième socle est constitué par les auteurs šāfi'ites que sont al-Ġazālī, al-Nawāwī (m. 676/1277)¹²¹ et 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām (m. 660/1262)¹²². Les échanges intellectuels entre

les différentes écoles juridiques sunnites, et en particulier entre mālikites et šāfi'ites, ont participé aux évolutions doctrinales. Dès le IV^e/X^e siècle, en al-Andalus, les mālikites ne peuvent plus ignorer la doctrine šāfi'ite sur les *uṣūl al-fiqh* et l'introduisent dans leur système de pensée juridique et dans leurs pratiques¹²³. À la fin du V^e/XI^e siècle, l'œuvre du šāfi'ite al-Ġazālī rencontre un écho important dans l'Occident islamique avant d'être particulièrement repris dans les milieux soufis. Par la suite, l'essor du šāfi'isme en Égypte, à partir du règne de Saladin¹²⁴, contribua sans doute à la connaissance de cette école juridique chez les voyageurs mālikites pour lesquels Le Caire restait une étape incontournable du voyage vers l'Orient. Ainsi à partir du second quart du VIII^e/XIV^e siècle, plusieurs juristes tunisois intègrent à leurs réflexions les traditions juridiques venues de l'Égypte mamelouke¹²⁵. Comme dans la discussion théorique sur la *ḥisba*, al-'Uqbānī invoque, à des occasions très précises, la position juridique des autorités šāfi'ites susmentionnées. On les retrouve quasi exclusivement dans le premier ensemble de cas d'espèce traitant des pratiques religieuses et plus particulièrement sur les questions portant sur la calomnie et la médisance (§23-30) pour lesquelles les positions d'al-Ġazālī et d'al-Nawāwī sont citées aux côtés de celle de Šihāb al-Dīn al-Qarāfī (m. 684/1285), célèbre juriste mālikite installé en Égypte¹²⁶. Les seules autres occasions où la doctrine šāfi'ite est rappelée concernent les passages sur les femmes (§55-56-63).

Enfin, le quatrième et dernier type de sources utilisé par al-'Uqbānī correspond au milieu judiciaire tunisois contemporain. Les plus célèbres sont abondamment mis à contribution comme Ibn 'Arafa et surtout al-Burzulī mais aussi, de façon plus secondaire, des juristes comme al-Ubbī (m. 827/1424)¹²⁷ ou 'Abd al-Salām al-Tūnīsī (m. 749/1348). Cette belle représentation du milieu tunisois contraste avec l'absence totale de juristes du Maghreb extrême mais aussi du Maghreb central incarné par une figure unique, celle du grand-père de l'auteur, Qāsim al-'Uqbānī.

Ce rapide panorama des auteurs mobilisés par al-'Uqbānī ne doit pas faire illusion : l'agencement de ces différentes strates juridiques est loin d'être homogène. Au contraire, il témoigne des inflexions

¹¹⁷ Ibid., p. 192 ; voir aussi Voguet, *Le monde rural*, p. 21.

¹¹⁸ El Hour, "Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tuḡībī, Abū 'Abd Allāh".

¹¹⁹ Idris, "L'école malikite de Mahdia".

¹²⁰ Chalmeta, "La ḥisba en Ifriqiya et al-Andalus".

¹²¹ Heffening, "al-Nawāwī", *EP*, vol. VII, p. 1043-1044.

¹²² Il fut un des maîtres de Šihāb al-Dīn al-Qarāfī : Jackson, *Islamic Law and the State*, p. 9.

¹²³ Fierro, "Heresy in al-Andalus", p. 897-898.

¹²⁴ Jackson, *Islamic Law and the State*, p. 53.

¹²⁵ Van Staëvel, *Droit mālikite et habitat à Tunis*, p. 311.

¹²⁶ Jackson, *Islamic Law and the State*.

¹²⁷ Il est l'auteur d'un ouvrage de jurisprudence intitulé *Ikmāl ikmāl al-mu'lim*.

et des adaptations dont les normes sont l'objet, des nouvelles préoccupations qui surgissent, ou de celles, plus anciennes, mais appréhendées de manière sensiblement différente¹²⁸. Les transformations sociales à l'œuvre affleurent ainsi à travers un discours juridique qui, bien que structuré autour d'autorités passées, s'ancre indéniablement dans le temps présent de son auteur.

Par la discussion théorique du précepte coranique d'ordonner le bien et d'interdire le mal sur laquelle débute l'ouvrage, puis par l'agencement et la sélection de ses *fatwā*-s, al-'Uqbānī compose un ouvrage original ayant pour objet la *ḥisba*. Loin d'être une simple compilation d'avis émis par des autorités antérieures, la *Tuhfa* s'inscrit pleinement dans l'époque de son auteur, une époque de bouleversements et de contestations politiques. Il témoigne d'abord de la compétition que se livrent les savants, les saints et le pouvoir sultanien pour s'arroger l'exercice de la *ḥisba*, ou en d'autres termes, du contrôle de l'ordre social. L'évolution des rapports de force entre ces différents acteurs semble s'effectuer en faveur des premiers aux dépens d'un pouvoir abdelwadide fragilisé et se manifeste, notamment, par un changement dans la nature des documents, les sources juridiques devenant plus abondantes. Ces élites en concurrence se rejoignent toutefois dans leur crainte commune du désordre social. Ainsi, ce que donnent aussi à voir les *fatwā*-s, ce sont les pratiques quotidiennes des habitants, leurs variations, et la façon dont les juristes les appréhendent. De nouvelles préoccupations émergent, filles de leur temps, telle cette attention particulière que l'auteur consacre aux *ḡimmī*-s dans un chapitre qui leur est entièrement dédié. Par son originalité et son caractère exceptionnel, la *Tuhfa* apparaît alors comme une source privilégiée permettant d'appréhender les transformations sociales en cours dans le Maghreb de la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle.

Bibliographie

Sources

'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord : 'Abd al-Bāsiṭ b. Ḥalīl et Adorne*, Paris, Larose, 1936, rééd. Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

¹²⁸ Une première enquête a été menée en ce sens sur le traitement de deux catégories sociales, les femmes et les *ḡimmī*-s dans la *Tuhfa* : Vanz, *L'invention d'une capitale*, p. 257-286.

- Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāḡ bi-taṭrīz al-dībāḡ*, éd. 'Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh al-Harāma, Tripoli, Manšūrat kullīyyat al-da'wa al-islāmiyya, 1989.
- Al-Burzulī, *Fatāwā al-Burzulī Ḡāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḏāyā bi-l-muftīn wa-l-ḥukām*, éd. Muḥammad al-Ḥīla, Beyrouth, 2002.
- Le Coran*, introduction, traduction et notes par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1967.
- Al-Ḡarsīfī, *Risāla fī l-ḥisba*, éd. Évariste Lévi-Provençal, *Trois traités hispaniques de ḥisba*, Le Caire, Maṭba'a al-ma'had al-'ilmī al-fransī li-l-āḡār al-šarqiyya, 1955, p. 119-128 et trad. Rachel Arié, "Traduction annotée et commentée des traités de ḥisba d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Ḡarsīfī", *Hespéris-Tamuda*, I/3, 1960, p. 365-375.
- Al-Ḡazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire, 1967-1968, vol. 2.
- Ibn Ḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *Al-Muqaddima*, éd. Abdesselam Cheddadi, Casablanca, Ḥizānat Ibn Ḥaldūn Bayt al-funūn wa-l-'ulūm wa-l-adab, 2005; trad. Abdesselam Cheddadi, *Le Livre des Exemples, I. Autobiographie, Muqaddima*, Paris, Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 2002.
- Ibn Ḥaldūn, Yaḥyā, *Buḡiyat al-ruwwād fī ḡikr al-mulūk banī 'abd al-wād*, éd. et trad. Alfred Bel, *Histoire des Beni 'Abd-al-Wād : rois de Tlemcen jusqu'au règne d'Abou H'Ammou Moūsa*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903-1913.
- Ibn Maryam, *Al-Bustān fī ḡikr al-'ulamā' wa-l-awlīyā' bi-Tilimsān*, éd. 'Abd al-Qādir Būbāyā, Beyrouth, Dār al-kutūb al-'ilmiyya, 2014; trad. F. Provenzali, *El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Alger, Imprimerie Orientale Fontana frères, 1910.
- Ibn al-Munāṣiṭ, *Tanbīh al-ḥukkām 'alā mā ḥiḍ al-aḥkām*, Tunis, Dār al-Turkī li-l-Našr, 1988.
- Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. Alexis Épaulard, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1956.
- Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāya al-dīniyya*, trad. Edmond Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Alger, 1915.
- Al-Nubāhī, *Kitāb al-marqaba al-'ulyā fī man yastaḥiqq al-qaḏā' wa-l-futyā*, éd. Évariste Lévi-Provençal, Beyrouth, s.d., p. 66-75, trad. Arsenio Cuellas Marqués, Celia del Moral, *Al-marqaba al-'ulya de al-Nubahi (La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo)*, Grenade, Universidad de Granada, 2005.
- Al-Tanāsī, *Naẓm al-durr wa-l-'iqyān fī bayān šaraf Banī Zayyān*, éd. Maḥmūd Bouyaed, *Tārīḡ Banī Zayyān, mulūk Tilimsān : muqtaṭaf min Naẓm al-durr wa-l-'iqyān fī bayān šaraf Banī Zayyān*, Alger, Bibliothèque Nationale d'Algérie, 1985.

- p. 244-246, trad. Jean Joseph Léandre Bargès, *Histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen par l'imam Cidi Abou-Abd Allah-Mohammed Ibn Abd'el Djelyl el-Tenassy*, Paris, Benjamin Duprat, 1852, p. 119-125.
- Al-Ubbī, *Ikmāl ikmāl al-mu'lim*, éd. M. S. Hāshim, Beyrouth, 1994.
- Al-'Uqbānī, *Tuhfat al-nāzir wa-ḡuniyat al-dākir fī ḥifẓ al-ša'a'ir wa-tag'yir al-manākir*, éd. 'Alī Chenoufi, "Un traité de hisba (*Tuhfat an-nāzir wa ḡunyat ad-dākir fī ḥifẓ as-ša'a'ir wa-tag'yir al-manākir*) de Muḥammad al-'Uqbānī al-Tilimsānī (jurisconsulte mort à Tlemcen en 871/1467) édition critique", *BEO*, XIX, 1965-1966, p. 133-343.
- Al-Wanšārīsī, *Kitāb al-Mi'yār al-muḡrib wa-lāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, éd. Muḥammad Ḥaḡḡī, Beyrouth, 1981-1983.
- Yahyā b. 'Umar, *Aḥkām al-sūq*, éd. Maḥmūd 'Alī Mak-kī, "Kitāb aḥkām al-sūq li-Yahyā b. 'Umar al-Andalusī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 4, 1956, p. 59-151 ; trad. Emilio García Gómez, "Unas ordenanzas del zoco del siglo IX", *al-Andalus*, XXII, 1957, p. 253-316.
- ## Études
- Abbès, Makram, "Essai sur les arts de gouverner", dans al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Paris, 2015, p. 37-235.
- Amri, Nelly, "Le pouvoir du saint en Ifrīqiya aux VIII^e-IX^e/XIV^e-XV^e siècles : le «très visible» gouvernement du monde", dans Henri Bresc, Georges Dagher et Christiane Veauvy (dir.), *Politique et religion en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2008, p. 167-196.
- Bencheneb, H., "al-Sanūsī", *EP*, vol. IX, p. 20-24.
- Bencherifa Mohammed, "Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī", dans *Akādimiya. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc*, 13, 1998, p. 71-89.
- Buresi, Pascal et El Aallaoui, Hicham, *Gouverner l'empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013.
- Brosselard, Charles, "Les inscriptions arabes de Tlemcen, XIX : tombeaux des familles El-Maqqari et El-Oqbani", *Revue Africaine*, 30 (1861) p. 401-421.
- Cahen, Claude et Talbi, Mohammed, "Hisba", *EP*, vol. III, p. 503-505.
- Chalmeta, Pedro, *El zoco medieval : contribución a la historia del mercado*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes – Fundación Cajamar, 2010.
- Chalmeta, Pedro, "La hisba en Ifriqiya et al-Andalus : étude comparative", *Cahiers de Tunisie*, 18 (1970) p. 87-105.
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- El Hour, Rachid, "Ibn al-Hāḡḡ al-Tuḡībī, Abū 'Abd Allāh", dans Jorge Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almeria, Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2004-2012, vol. 3, p. 351-354 [n°580].
- Ferhat, Halima, "Souverains, saints et fuqahā' : le pouvoir en question", *Al-Qanṭara*, 17, 2 (1996) p. 375-390.
- Fernández Felix, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.
- Fierro, Maribel, "Heresy in al-Andalus", dans Salma Khadra Jayyusi (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, vol. 2, Leyde-Boston, E. J. Brill, 1994, p. 895-908.
- García-Arenal, Mercedes, "La práctica del precepto del 'amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar' en la hagiografía magrebi", *Al-Qanṭara*, 13 (1992) p. 143-165.
- Heffening, Willy, "al-Nawāwī", *EP*, vol. VII, p. 1043-1044.
- Hunwick, John, *Jews of a Saharan oasis : elimination of the Tamantit community*, Princeton, M. Wiener Publishers, 2006.
- Hunwick, John, "The rights of dhimmis to maintain a place of workshop : a 15th century fatwā from Tlemcen", *Al-Qanṭara*, 12, 1 (1991) p. 133-156.
- Hunwick, John, "Al-Mahīlī and the Jews of Tūwāt : The Demise of a Community", *Studia Islamica*, 61 (1985) p. 155-183.
- Idris, Hadi Roger, "L'école malikite de Mahdia : l'Imām al-Māzarī (m. 536/1141)", dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal I*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, p. 153-163.
- Jackson, Sherman, *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*, Leyde-New York, E. J. Brill, 1996.
- Kisaichi, Masatoshi, "Three Renowned 'Ulamā' Families of Tlemcen : The Maqqari, the Marzuki and the 'Uqbani", *The Journal of Sophia Asian Studies*, 22 (2004) p. 121-137.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge : analyse du Mi'yār d'Al-Wanšārīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Laoust, Henri, "La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī", *Revue des Études Islamiques*, 36 (1968) p. 11-92.
- Morsel, Joseph, "Traces ? Quelles traces ? Réflexions pour une histoire non passéiste", *Revue historique*, 680 (2016) p. 813-868.

- Müller, Christian, "Non-Muslims as a part of Islamic Law : juridical casuistry in a fifth/eleventh century law manual", dans Maribel Fierro et John Victor Tolan (éd.), *The Legal Status of ʿImmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 21-63.
- Penelas, Mayte, "El precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en el *Tafṣīr* de al-Qurtubī", dans Patrice Cressier, Maribel Fierro et Luis Molina (éd.), *Los Almohades*, vol. 2, p. 1051-1073.
- Powers, David Stephan, "Aḥmad al-Wanṣarīsī", dans Ousama Arabi, David Stephan Powers et Susann Spectorsky (éd.), *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2013, p. 382-399.
- Rodríguez Gómez, María Dolores, "Ibn al-Munāṣif, Abū 'Abd Allāh", dans Jorge Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2004-2012, vol. IV, 2006, p. 253-258 (n°861).
- Serrano Ruano, Delfina, "Ibn Ruṣd al-ḡadd Abū-l-Walī", dans Jorge Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de estudios árabes, 2004-2012, vol. IV, p. 617-626 (n°1007).
- Talbi, Mohammed, "Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du xv^e siècle", *Arabica*, 1 (1954) p. 294-306.
- Touati, Houari, "Histoire et anthropologie religieuse. L'islam : religion et culture", dans Houari Touati (dir.), *Histoire générale de l'Algérie. L'Algérie médiévale*, Oran, Zaytun, 2014, p. 243-314.
- Vajda, Georges, "Un traité maghrébin *adversus judaeos* : *aḥkām ahl al-ḍimma* du Ṣayḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Maghīlī", dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. II, p. 805-814 ;
- Van Staëvel, Jean-Pierre, *Droit mālikite et habitat à Tunis au xiv^e siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, IFAO, 2008.
- Vanz Jennifer, *L'invention d'une capitale : Tlemcen (vii^e/xiii^e-ix^e/xv^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020.
- Vidal Castro, Francisco, "Al-Burzulī", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, 2010.
- Vidal Castro, Francisco, "El Mi'yār de al-Wanṣarīsī (m. 914/1508). II: Contenido", *Miscelánea de Estudios Árabe y Hebraicos*, XLIV, 1995, p. 213-246.
- Vidal Castro, Francisco, "Las obras de Aḥmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508). Inventario analítico", *Anaquel de Estudios Árabes*, III (1992) p. 73-112.
- Vidal Castro, Francisco, "Aḥmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida", *Al-Qanṭara*, 12, 2 (1991) p. 315-352.
- Viguera Molíns, María Jesus, "La censura de costumbres en el *Tanbīh al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)", dans *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, p. 591-611.
- Voguet, Élise, *Le monde rural du Maghreb central (xiv^e-xv^e siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après les Nawāzil Māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.
- Voguet, Élise, "Les communautés juives du Maghreb central à la lumière des *fatwa*-s mālikites de la fin du Moyen Âge", dans Maribel Fierro et John Victor Tolan (éd.), *The Legal Status of ʿImmī-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 295-306.
- Yarbrough, Luke, "A rather small genre: Arabic Works Against Non-Muslim State Officials", *Der Islam*, 93, 1 (2016) p. 139-169.